

**EXISTE A MÚSICA?
(VARIAÇÕES SOBRE A ALEGORIA DOS CEGOS E DO ELEFANTE)**

José Estevão Moreira

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

PPGM – Mestrado/Música e Educação

SIMPOM: Subárea de Educação Musical

Resumo

Neste artigo proponho, a partir do conceito de jogos de linguagem e do argumento da impossibilidade de uma linguagem privada — ambos de Wittgenstein —, 3 abordagens da alegoria dos cegos e do elefante, como metáforas para falar sobre “música”. Levando-se em consideração o corriqueiro uso desta metáfora são apresentadas diferentes implicações a partir de diferentes operações lógicas e formas de pensar a alegoria dos cegos e do elefante. Em diálogo com as primeiras constatações, em conjunto com as ideias do filósofo François Jullien, realizo uma abordagem para o problema das categorias de pensamento como categorias linguísticas (Benveniste) e da aspiração de universalidade do discurso sobre música no ocidente e a “interferência” da língua na produção de sentido. Tal questão sobre os universais e também sobre os *jogos de linguagem* são importantes em nossa abordagem por dois fatores: (1) de acordo com Wittgenstein a comunicação se dá através de *jogos de linguagem* que encerram em si pressupostos implícitos em cada prática, comuns aos indivíduos que partilham do mesmo contexto (ou próximos, familiares) e que por consequência gozam de **(a)** *modos de vida* similares, que se realizam através de **(b)** uma linguagem que só pode ser pública — e não privada, portanto; (2) a nossa língua — e nossas operações lógicas — teriam, segundo Wittgenstein e Jullien (a partir de Benveniste) uma importante determinação uma vez que são submetidas às contingências da língua. As conclusões são ponderadas com relação à “música” e também no contexto da educação musical.

Palavras-chave: Wittgenstein; filosofia da linguagem; música; educação.

“Há muito, na Índia, um grupo de cegos pediu a um tratador de elefantes sua permissão para tocar em um de seus animais, uma vez que queriam conhecê-lo. Permissão concedida, cada um declarou o que julgava ser o elefante. Um disse que ele era como um coqueiro; outro, um enorme cano flexível com dois orifícios em uma extremidade. O que tocara no rabo do animal contestou, disse que ele se assemelhava a um espanador, sendo objetado pelo que tocara as orelhas, afirmando que a forma era a de um grande abano”.

Esta conhecida alegoria dos mestres indianos ilustra uma situação na qual quatro cegos apresentam seus argumentos como verdades incontestáveis ocasionando um impasse na compreensão do *fenômeno global* “elefante”. Mostra a idéia de que muitas vezes os discursos se



I Simpósio Brasileiro de Pós-Graduandos em Música

XV Colóquio do Programa de Pós-Graduação em Música da UNIRIO

Rio de Janeiro, 8 a 10 de novembro de 2010

contradizem por se tratarem de facetas da realidade, de tal modo que se as “percepções” dos cegos fossem coadunadas haveria a possibilidade de se compor o “todo”. Tal alegoria (ou metáfora) pode oferecer várias possibilidades de compreensão dependendo para tanto das intenções daquele que a utiliza e/ou a recebe. Isso quer dizer, portanto, que a análise desta metáfora se dará também, se se quiser levá-la ao extremo de sua aplicação, às cegas, tateante.

E será a partir deste exemplo, da metáfora do elefante, que será problematizada a linguagem sobre música, neste artigo — mais precisamente, no que tange à abordagem da música e da educação pela perspectiva da linguagem. Esta *linguagem* por sua vez não se restringe à língua ou à capacidade de criação e interpretação de símbolos escritos/falados por parte do homem, mas sim de todo o conjunto de artifícios dos quais o homem se utiliza no processo de comunicação que ultrapassa à linguagem falada e escrita, considerando, por exemplo, a possibilidade de ocorrerem situações nas quais a linguagem verbal é o que há de menos importante, como por exemplo, situações nas quais o silêncio é mais eloqüente do que as palavras; ou exemplos onde a credibilidade do falante influencia a recepção da mensagem: “está aberta a sessão” tem um sentido específico se pronunciado por qualquer pessoa, e outro tão mais específico, se pronunciado por um juiz. Em ambos os casos os falantes apresentam diferentes forças que não estão ditas na mensagem, mas que estão implícitas naquilo que Austin (1911-1960) conceitou como os *atos de fala* (MARCONDES, 2005).

Ou seja, o *código verbal* por si só — qual, num extremo oposto, o próprio silêncio — quando avaliado nas *práticas*, apresenta diferentes concepções e consequências (ou efeitos). Isso implicaria dizer que existem códigos tácitos que somente os participantes de um mesmo contexto são capazes de perceber e (re)agir adequadamente; tal questão poderia ser conceituada, nas palavras de Wittgenstein (1953), como *jogo(s) de linguagem*, ou evocar a idéia de *Backgrounds* de John Searle (1999). O que estes autores tem em comum é a preocupação com a linguagem, porém não com as suas regras de funcionamento — a sintaxe — mas sim com os seus usos, isto é, a linguagem utilizada na prática, nas ações. Partindo deste princípio, de que os significados veiculados na comunicação somente adquirem sentido no contexto de seu uso, também a linguagem sobre música não poderá ser abordada a partir de uma série de acontecimentos descontextualizados, *in vitro*; é preciso, ao contrário, levar em consideração a existência de um complexo de redes, atentando para o fato de que um objeto dentro de seu contexto — nas práticas, no cotidiano — não é o mesmo se retirado de seu ambiente, ou ainda despojado de seus usufruidores.

Wittgenstein: os jogos de linguagem e a impossibilidade de uma linguagem privada

Nas *Investigações Filosóficas* (1953), Wittgenstein assume uma ideia de linguagem oposta à que tinha delineado em sua obra anterior *Tractatus Logico-philosophicus* (1921): se no TLP “linguagem” tinha um *status* de entidade autônoma inequívoca, de caráter normativo, instrumental e lógico, nas IF a “linguagem” é enfocada nos seus mais diferentes usos cotidianos, observando que seus diferentes empregos, em diferentes ações e contextos, com resultantes distintas. Tal mudança na perspectiva faz Wittgenstein concluir que a linguagem dispõe de um conjunto de sinais que assumem sentidos somente nos usos, contextualizados. Deste modo, verifica-se que a própria concepção de “linguagem” em Wittgenstein assume diferentes significados (MOREIRA, 2010a).

Em sua investigação, Wittgenstein cria a metáfora dos *jogos de linguagens*, para explicar a sua perspectiva de linguagem, afirmando que na comunicação ocorre como se houvesse jogos de linguagem nos quais seus participantes partilham — entre outros aspectos — das mesmas regras, sentidos, valores e contextos (WITTGENSTEIN[1953],1975). Por outro lado, o conceito de jogo de linguagem não se trata de uma teoria, uma vez que Wittgenstein não tenta produzir uma normatização abstrata, mas observar o “concreto” buscando, mais do que definir uma teoria, elucidar o conceito de jogos de linguagem através de exemplos da vida cotidiana. Por esta razão as IF é uma obra farta de exemplos práticos em contextos diversos. A própria metáfora do jogo apresenta uma liberdade na delimitação das possibilidades, se se considerar o fato de que existem jogos dos mais distintos: cartas, adivinhações, bolas chutadas, bolas arremessadas, bolas com a mão ou com o pé etc., guardando entre si uma certa familiaridade — com maior ou menor distância — que reside no fato de serem todos, jogos (MOREIRA, 2009).

§ 23. [...] [Há] inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavras”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos [...]. O termo “*jogo de linguagem*” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma *forma de vida* (grifo nosso). (WITTGENSTEIN, p.22)

Portanto, mais do que dizer que existem *jogos de linguagem*, Wittgenstein aponta para as diferentes *formas de vida* (ou *modos de vida*) evidenciando a ideia de que a linguagem não se resume a um mero instrumento, mas que está intimamente relacionada com quem dela se utiliza, de modo que há tantos jogos de linguagem quantas formas de vida existirem. Para John Searle, esta perspectiva das IF de Wittgenstein está circunscrita na área de investigação chamada de *Background*, e que abarca “um conjunto de capacidades e aptidões, simultaneamente biológicas e culturais, que tornam possíveis a

nossa linguagem e o nosso comportamento” (SEARLE, 1999, p.92). Através de especulações acerca dos *jogos de linguagem e as formas de vida*, Wittgenstein chega à problematização de um terceiro ponto de grande importância e que contribuiu ainda mais para torná-lo um filósofo de referência: trata-se do argumento da impossibilidade da existência de uma linguagem privada (IF § 243-315), com o qual Wittgenstein desconsidera a possibilidade de uma tal linguagem que não seja compartilhada e pública nos jogos de linguagem. Isto é, para que haja referência a um conceito, este requer critérios e mesmo uma dor alheia — que eu não sinto — pode ser compreendida como tal, pois, apesar de eu não senti-la, conheço o conceito de dor. E não se trata de uma “dor” que é pública, mas um “conceito de dor” que é público e, portanto, possível de ser compartilhado.

Para que tenhamos consciência dos nossos estados, é necessário que possamos correlacioná-los e distingui-los, de tal modo que saibamos quando um determinado estado se assemelha ou difere dos demais anteriormente vividos. Jamais poderíamos saber que estamos sentindo uma determinada dor se não fôssemos capazes de nos representar estados anteriores ou atuais com os quais aquilo que chamamos de dor possa ser comparado (DIAS, 2000, p. 29).

A partir da linguagem sobre música, contextualizada em seu tempo por outros estudos anteriores (MOREIRA 2009, 2010a) e também por pesquisas de Margarete Arroyo (*Mundos Musicais Locais e a Educação Musical*, 2002) e de Mônica Duarte (“*Por uma análise retórica dos sentidos do ensino de música na escola regular*”, 2005), ambos na área da Educação Musical, pretendemos problematizar a metáfora da alegoria dos cegos e do elefante a com diferentes possibilidades de leituras.

1ª possibilidade - O Elefante Transcendental

Nossa primeira interpretação da alegoria nos leva a concluir que se a metáfora do elefante fosse de fato aplicada, a rigor, ela não escaparia do jugo de si mesma, tendo em vista se tratar também de uma perspectiva particular: uma faceta da realidade ou, melhor dizendo, *uma* realidade. No entanto, se partirmos do princípio que uma metáfora não deve ser levada ao *pé-da-letra* — e o que seria, por exemplo, o *pé de uma letra*? — para que seja compreendida em sua intenção, a metáfora do elefante e dos cegos será lida, num primeiro momento, na tentativa de se compreender um *querer dizer*.

Comumente evocada através desta alegoria dos mestres indianos, a ideia de que as percepções que não conseguem abarcar o “todo” pode ser bastante “didática” como uma forma de se explicar como o conhecimento se dá — isto é, uma epistemologia — e de como as conclusões e inferências são feitas com base em uma experiência restrita de cada indivíduo/grupo que tende a

tomar a parte do real como o todo — no exemplo: conceber o elefante como “coqueiro, cano, espanador ou abano”. É importante verificar também, de acordo com esta concepção de “limitação”, que as categorizações apresentadas pelos cegos não são condizentes com as partes constituintes do elefante, isto é, as experiências sensoriais sequer se referiam às “partes” de um elefante, isto é: “coqueiro, cano, espanador ou abano” a despeito de “pata, tromba, rabo ou orelha”. Os “particulares” do elefante foram não somente *percebidos* mas também *nominados* de forma distinta, como outras *coisas* que não se referiam ao “universal” o elefante.

2ª possibilidade – Experimentando o Elefante

Por outro lado, se fosse dada aos cegos a oportunidade de percorrer os arredores do elefante, poderia surgir a possibilidade de haver consenso, porém não seria uma garantia, já que as *experiências ainda assim seriam pessoais e intransferíveis*. No entanto, convém ressaltar que tais experiências não seriam incomunicáveis, porém, para que possam ser comunicadas requerem, conforme postulado nas bases wittgensteinianas propostas, uma linguagem compartilhada, isto é, mesmo tendo acesso às mesmas “partes” do elefante, não haveria a garantia de fossem nominadas igualmente. Talvez o problema ganhasse proporções maiores, com mais subsídios para discussão. Dependeria também das intenções de cada um dos cegos. Por mais que aqui resida uma possível chave para a solução do impasse com a tentativa de se colocar *um* no lugar do *outro*, ainda assim esta 2ª possibilidade é apenas o desdobramento da 1ª leitura, isto é, pauta-se na ideia de uma *essência* da qual todos não tem acesso por serem cegos, e que somente outrem possui a possibilidade de contemplar o todo.

As duas leituras acima partem da crença na existência de uma linguagem privada da qual somente alguns iniciados — ou algum ente transcendente — possuem a capacidade de *definir* o que é o certo ou o errado com relação à *realidade* e à *verdade*. A partir do ponto de vista de Wittgenstein de que não é possível a constituição de uma linguagem privada, senão somente jogos de linguagem que são partilhados — por sua vez, públicos em alguma medida — propomos uma outra leitura, perante estes dois modelos hipotéticos que apresentamos. Na metáfora em questão, cada um dos cegos “acreditou” na sua própria verdade imanente como *a verdade* sobre a realidade, aqui figurada por um elefante. E a partir deste ponto *queremos chamar a atenção para o fato de que a ideia de elefante somente é apresentada pelo quinto participante da alegoria, o observador, em última análise, o único que estaria “apto” a confirmar ou não os cegos. A questão que se suscita agora é: na aplicação da metáfora, quem é este observador?*



3ª possibilidade – elefantes não existem

Aventar a possibilidade de existir uma realidade pronta e acabada — um *elefante transcendental* — portador de uma ordem com *status* de verdade da qual não podemos compreender o todo, senão somente as partes, já é em si um argumento contestável, na medida em que — se considerarmos os postulados da fenomenologia — a realidade não apresenta esta ordem conceitual¹ deveras abrangente, “em-si-mesma”, autônoma, comprovável a não ser na relação com outrem (JOVCHELOVITCH, 2001). Partindo deste pressuposto, não haveria portanto um mundo das ideias do qual se possa “conhecer sem conhecer” ou a possibilidade de sustentar a existência de um plano superior que não nos damos conta — devido a uma suposta cegueira — ou que, noutra perspectiva, somente *alguns* (se) dão conta — *uns* “iniciados”. A crença num plano transcendente, metafísico, seria, no âmbito da retórica clássica, uma *petição de princípio*. Isto é, seria crer que esta premissa — de uma *ordem* invisível — é compartilhada pelos interlocutores e acreditar que o interlocutor deva tomá-la também como verdade. Não parte portanto de fatos, mas de *uma* verdade, uma fundação.

Até aqui, temos reunido elementos em torno da alegoria do elefante e dos 4 cegos que tentam desvendar, cada um à sua maneira, com suas táticas argumentativas e petições de princípio o que vem a ser o objeto por eles apalpado. Dizíamos no início que a metáfora do elefante invisível pelos cegos poderia dar a impressão de que, na realidade, existe uma verdade a qual nenhum dos cegos — e portanto, correlacionando, nenhum de nós — tem acesso, porém, uma realidade que se apresenta com uma ordem que transcende a nossa compreensão. Isto é, o elefante (realidade transcendental) é compreendido como coqueiro, espanador, cano com orifícios e abano. O universal é reduzido aos seus particulares. Por outro lado, para o “observador” os particulares são reduzidos ao universal “elefante” e as experiências concretas dos “cegos” são desmentidas por este alguém que possui a “capacidade” de dizer que os demais estão errados.

O problema da linguagem universal

No livro “*O Diálogo entre as culturas. Do universal ao multicultural*” o filósofo francês François Jullien (2009) parte da idéia de que existe uma crença de que a ideia de “universal” é *universal*, e apresenta argumentos que elucidam a origem de tal conceito através de um estudo genealógico e também histórico, na medida que identifica uma sobreposição de forças nesta ideia de “universal”. Primeiramente identifica que a idéia de universal na filosofia do ocidente está diretamente relacionada com as categorizações de Aristóteles e também aos processos de operação



lógica acerca dos particulares e dos universais. Os outros adventos que Jullien aponta para a força do universal são o direito romano, como força política aglutinadora oriunda da tratamento de “igualdade perante a lei”, e também o advento do cristianismo, na via de Paulo, ilustrado no termo "católico", que por sua vez significa "universal" e que propunha que todos são irmãos, não havendo divisão portanto, isto é, não há particulares que não estejam submetidos ao amor universal — seja servo ou escravo, grego ou romano etc. Assim, de acordo com Jullien, a partir destas destas três dimensões do univseral — a conceitual, a política e a religiosa — o pensamento no ocidente foi movido e conduzido a acreditar que suas formulações eram aplicáveis a qualquer cultura.

Jullien — sinólogo que é — apresenta alguns estudos sobre a cultura dos chineses. A escolha pela China se dá pelo fato de que tal cultura se manteve isolada do ocidente por muito tempo, tendo aberto seus portos somente no século XIX e, portanto, diametralmente oposta da cultura do ocidente, já que não havia tido qualquer influência relevante sobre seu modo de pensar. Jullien diz ainda que apesar das missões jesuítas terem chegado à China já no século XVI, tal teleologia (e teologia) cristã não obteve ressonâncias na cultura chinesa. Jullien consegue portanto, com esta contraposição — teórica — entre Europa (berço do ocidente) e China, evidenciar um aspecto fundamental na diferenciação de tais culturas que passa despercebida por muitos de "nós" (este "nós" universal referindo-se a nós-outros ocidentais) que é o problema da língua. A língua grega — que com seus desdobramentos configura-se como língua mátria do ocidente — tem modos de operar que fizeram inclusive que Aristóteles formulasse seus problemas do modo como o fez e não de outro. Na língua chinesa não haveria sentido formular tais questões de modo que, pra muito além de uma negação, torna-se um esvaziamento. A idéia de tempo que temos por exemplo de passado/presente/futuro se dá pela articulação dos tempos verbais e também do verbo ser "é, foi, será"; em contrapartida, a língua chinesa sequer tem tempos verbais e uma tradução aproximada para tais diferenciações temporais seria *ir-se* e *vir-se*. Enquanto temos uma idéia de "linha do tempo" que se pode percorrer, a língua e cultura chinesas — já que uma língua aporta toda uma história — se relacionam muito mais, na questão do tempo, com uma idéia de eternidade.

Como dissemos anteriormente, nas IF Wittgenstein está sempre preocupado em não formular uma teoria, mas elucidar problemas sempre recorrendo a exemplos — positivista que é — explicando que o conceito de *jogo de linguagem*, por exemplo, não seria uma reificação de todos os jogos — por isso se trata de *jogo(s)* e não de *Jogo(s)* — explicando que a própria palavra "jogo" foi escolhida por não ser capaz de contemplar todas as idiossincrasias da totalidade de jogos, buscando evidenciar que entre eles há, no entanto, uma familiaridade. Ou seja, Jullien assim como



Wittgenstein, parte da prática e não de pressupostos fundacionais — no sentido de um telos, um *dever-ser*, uma verdade. [o primeiro Wittgenstein por exemplo, do *Tractatus*, abre seu tratado logo de início com uma asserção metafísica: "o mundo é tudo o que é o caso" (§1)].

Tal questão sobre os universais e também sobre os *jogos de linguagem* são importantes em nossa abordagem por dois fatores: (1) de acordo com Wittgenstein a comunicação se dá através de *jogos de linguagem* que encerram em si pressupostos implícitos em cada prática, comuns aos indivíduos que partilham do mesmo contexto (ou próximos, familiares) e que por consequência gozam de **(a)** *modo de vida* similares, que se realizam através de **(b)** uma linguagem que só pode ser pública - e não privada, portanto; (2) a nossa língua — e nossas operações lógicas — teriam, segundo Wittgenstein e Jullien (a partir de BENVENISTE, 1966 *apud* JULLIEN, 2009) uma importante determinação uma vez que são submetidas às contingências da língua. Pode-se fazer um paralelo, por exemplo, com uma escala pentatônica: mesmo variando os modos, ela ensejará sonoridades que diferem-se das condições de possibilidade da escala cromática por exemplo: o “material” influencia fortemente o seu produto.

Considerações finais: Existe a Música?

A partir do conceito dos *jogos de linguagem*, acerca da concepção de uma pragmática wittgensteiniana (MOREIRA 2009, 2010a) em conjunto com a ideia de impossibilidade de uma linguagem privada, em se tratando de educação musical, muitos pontos podem ser pensados à partir destas primeiras constatações: (i) pode-se fazer uma crítica à concepção da existência de um domínio (posse/lugar) de conceitos musicais que se dizem estéticos e que se constituem muito mais como éticos (conjunto de valores); (ii) ficam injustificados discursos como "você não entendeu o que eu quis dizer", ou ainda “não sabem de música”, “carentes de cultura” etc., uma vez que ideias das mais diversas, devem ser expressas através de conceitos objetivos e públicos, pressuposto fundamental na práxis docente; (iii) caso se trate de uma comunicação em mesma língua (exemplo: professor e aluno), é mister considerar o(s) contexto(s) aos quais pertencem os falantes: a palavra “música” não está dissociada de seu contexto pragmático, isto é, das ações e das práticas; (iv) caso se tratem de abordagens sobre "música" em/de outras línguas, é importante observar o fato de que em determinadas culturas sequer existe palavra equivalente para música (BLACKING, 1995, p. 224), e portanto que nossa abordagem sobre a música leva em consideração nossos parâmetros cognitivos, que se evidenciam em critérios objetivos, oriundos das categorizações e da forma lógica de pensar derivada da língua grega.



Sobre esta última mais especificamente, poderíamos refutar, nas palavras de Jullien, uma *pragmática universal*, almejada por Habermas com base no corolário de que *a preocupação com o universal não é universal*; É o que Jullien, a partir de Benveniste (BENVENISTE, 1966 *apud* JULLIEN, 2009), suscita com a hipótese de que as categorias de pensamento de Aristóteles (e também, portanto, de Kant) são na verdade categorias linguísticas. Neste caso, assim como os “elefantes transcendentais”, existe a música tal qual conhecemos? E o que conhecemos? Uma resposta neste momento seria precipitada — no decurso desta pesquisa de mestrado em andamento — mas o que poderíamos afirmar, desde já, é que a linguagem não se resume a um mero instrumento descritivo do “mundo”, mas como parte integrante da pergunta e da resposta circunscritas por contextos pragmáticos (*jogos de linguagem*) e que denotam ações. Ademais, tal constatação promove profundas implicações na compreensão das práticas onde se empregue a palavra “música” — e todo um léxico —, e por sua vez, no seu ensino e pesquisa, seja de iniciação ou do mais alto nível acadêmico.

Notas

1. Dizemos aqui uma ordem conceitual, para não entrar em um possível embate com uma idéia de “ordem natural” e que não é objeto de estudo desta dissertação.

Referências bibliográficas

- ARROYO, Margarete. Mundos Musicais Locais e a Educação Musical. *Revista EM PAUTA* - v. 13 - n. 20 – p. 95-121. UFRGS: junho 2002.
- BLACKING, John. *Music, culture, and experience. Selected papers of John Blacking*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. p 223-242.
- DIAS, Maria Clara. *Kant e Wittgenstein. Os limites da linguagem*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- DUARTE, Mônica de Almeida. *Por uma análise retórica dos sentidos do ensino da música na escola regular*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- JOVCHELOVITCH, Sandra. *Os contextos do Saber. Representações, comunidades e cultura*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- JULLIEN, François. *O diálogo entre as culturas: Do universal ao multiculturalismo*. TELLES, André (trad.) Rio de Janeiro Jorge Zahar Ed., 2009.
- MARCONDES, Danilo. *A pragmática na filosofia contemporânea*. (Coleção: Filosofia Passo a Passo; v.59) Rio de Janeiro: Jorge Zahar E., 2005.



MOREIRA, JE. Linguagem, Música e Educação: na perspectiva de uma pragmática wittgensteiniana. XIX Congresso Nacional da ABEM 2010. (disponível em www.estevoamoreira.wordpress.com)

_____. O que é isso que chamam de música? Uma investigação filosófica acerca da linguagem sobre música. In: *IV Encontro de Pesquisa em Música (EPEM)*. Maringá: 2009. disponível em: <http://www.dmu.uem.br/pesquisa/index.php?conference=epem&schedConf=epem2009&page=paper&op=download&path%5B%5D=44&path%5B%5D=25> (acessado em 29/05/2010).

SCHAEFFER, Pierre, *Tratado dos Objetos Musicais*, Brasília: EdUnb, 1993.

SEARLE, Jonh. *Mente, linguagem e sociedade: uma entrevista com John Searle*. GOMES, Mafalda Eiró (entrevista).In: *Cadernos de Filosofia* n. 5 p. 89-104. I.F.L.: Lisboa, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. BRUNI, José C. (trad.). São Paulo: Ed. Abril, 1975.

_____. *Tractatus lógico-philosophicus*. Trad. SANTOS, Luís Henrique Lopes dos; 3ª edição; São Paulo: Edusp, 2008.

